

© ЭО, 2003 г., № 2

С.Н. Абашин

СВОЙ СРЕДИ ЧУЖИХ, ЧУЖОЙ СРЕДИ СВОИХ (РАЗМЫШЛЕНИЯ ЭТНОГРАФА ПО ПОВОДУ НОВЕЛЛЫ А. ВОЛОСА «СВОЙ»)

В 1998 г. премию «Антибукер» по номинации «Братья Карамазовы» получил роман Андрея Волоса «Хуррамабад»¹. Хуррамабад – «город счастья» – это, безусловно, Душанбе. Сам автор таджикскую столицу нигде не упоминает, но художественный текст буквально насыщен прозрачными ссылками на конкретные места и события в этом городе. Автор в нескольких самостоятельных новеллах, из которых состоит роман, рассказывает о судьбе обычных людей – русских и таджиков, ввергнутых в пучину конфликтов 1990-х годов. В 2000 г. за свое произведение Волос был награжден российской Государственной премией.

О чем роман? Предоставлю слово литературным критикам-профессионалам: «...В русской культуре уже несколько раз возникал образ Средней Азии – многонациональной и многорелигиозной... Великий шелковый путь, русский таможенник и женщины в чадре, исчезновение империй и частная жизнь, европейские интонации и восточная созерцательность. Теперь в русской культуре есть еще один образ Средней Азии – Таджикистан в романе Андрея Волоса "Хуррамабад". Таджикистан – другая культура: не столько в тюркской традиции, сколько в афганской и иранской; и другая историческая судьба: не тихая стабильность в восточном исполнении, а чудовищная гражданская война 90-х. Роман Волоса – ...об опыте того, как человек везде оказывается и своим и чужим. Это своего рода новый эпос, возникающий из индивидуальных человеческих событий, из отдельных рассказов...» (И. Кукулин)².

«...Таджикистан в романе Волоса становится захватывающим и более понятным для европейского читателя именно благодаря межкультурной оптике, взгляду русского автора...» (И. Ростовцева)³.

«...заметил воздействие: после чтения выходишь на улицу и оказываешься в Азии, хотя идешь по Москве...» (А. Битов)⁴.

«...Рассказ не захватывал. Традиционная проза, ну разве что материал экзотичен. Про русских в Средней Азии, в Таджикистане, что ли? Лишь собранные вместе, рассказы составили книгу. Не роман, конечно, а именно книгу. И тогда оказалось, что через вымышленный Хуррамабад, который не найдешь на карте Таджикистана, проходит та линия разлома, которая отделяет имперское прошлое красочной окраины России от ее феодального настоящего. В книге прошлое и настоящее спрессованы. Давно ли приезжали сюда деды и родители, осваивались, проникались любовью к чужой земле, и вот уже "люди, приехавшие некогда в Таджикистан, чтобы строить электростанции, выращивать тонковолокнистый хлопок, лечить людей, добывать уран и золото, заседать в парткомах и рыть каналы в качестве ссыльных", как пишет Волос в предисловии, гонимые войной, нуждой, голодом, "откатываются назад, на родину". Ужасно то, что и родина их не ждет...» (А. Латынина)⁵.

Нетрудно заметить, что литературных критиков заинтересовал в романе Волоса вполне этнографический сюжет – столкновение разных языков, историй и образов жизни, их взаимопроникновение и взаимоотталкивание. Меня особенно заинтересовала критика новеллы «Свой»⁶. Прочитую критику М. Ремизову: «...Новелла

"Свой"... и новелла "Чужой" отмечают критические точки слияния и отторжения. В "Своем" главный герой, силой рока занесенный в Хуррамабад (командировка), очаровывается "городом счастья" настолько, что перелаживает судьбу – бросает семью, Москву, работу, переезжает в Хуррамабад, до тонкостей изучает язык, проникается духом Востока, женится на таджичке, работает в грязной пирожковой на базаре, мечтая только об одном – чтобы его признали наконец за *своего*. И обретает в конце концов это право – его убивают в одной из этнических междоусобиц, приняв (по произношению) за ненавистного кулябца. Родина стоит дорого...»⁷.

И еще: «...Можно подивиться наивности героя новеллы Волоса "Свой" – русский человек с высшим образованием переехал зачем-то в Таджикистан, чтобы стать подсобным рабочим в грязной пирожковой на городском рынке. И в конце концов был убит – не как русский, а как таджик – приняли-таки за своего, только не за того, кого нужно... Волос пробует наделять своих персонажей прежде всего жизнеподобием. Жизнеподобие же всегда предполагает неоднозначность, многослойность, противоречие. В искусстве главное – недосказанность...»⁸.

Кто-то читает «Хуррамабад» как въедливый критик, высматривающий сюжетные и стилевые огрехи новоиспеченного литературного таланта, кто-то как обычный читатель, которому нечем себя занять в метро по дороге на работу или вечером, перед сном, у мягко светящейся ночной лампы. Я прочитал «Хуррамабад» как этнограф, и новелла «Свой», в которой поставлен вопрос *способен ли человек сменить свою этничность?* дала мне пищу для размышлений, которыми хочу поделиться в настоящей статье.

Впрочем, может ли литературное сочинение быть материалом для исследования, публикуемого в научном журнале? Это, конечно, провокация и нарушение академического жанра. Попробую, тем не менее, доказать, что такой прием вполне имеет право на жизнь.

Во-первых, хочу обратить внимание на то, что роль литературы в создании «этнического дискурса», этнических символов и этнических историй давно обсуждается специалистами-этнографами: «...Становление и существование нации как "воображаемого сообщества", – пишет С.В. Соколовский, – неотрывно от дискурсивных процессов – в частности, от наррации (рассказывания, повествования): от истории или историй, вымышленных или претендующих на достоверность, которые тиражируются посредством общедоступного, массово воспроизводимого печатного слова, закрепляясь, таким образом, в общественном сознании...»⁹. Возникло уже целое направление исследований, изучающих литературный текст как часть «нациогенеза»¹⁰. Обычно «наррация» рассматривается как отражение «нациогенеза» или как фактор, который оказывает влияние на «нациогенез». И то, и другое открывает большое поле для новых вопросов и интерпретаций. В случае с Волосом меня интересует более узкая тема: как он проблематизирует новый для этнографии вопрос и пытается художественными средствами дать на него ответ. Мне любопытно сравнить его мысли с теми подходами, которые вырабатывает этнография собственными – научными – методами.

Во-вторых, Волоса критики дружно отнесли к категории писателей-реалистов. Это означает, что автор использовал достаточно реалистичную манеру письма, основывался на более или менее реальных событиях и описывал их приближенно к действительности. Конечно, книга Волоса – это художественное произведение. Неизвестно, основаны ли его истории на конкретных случаях или нет. Эпиграфом к новелле «Свой» он выбрал зачин таджикских сказок «буд-набуд» (было – не было). Но даже если признать все в романе Волоса вымыслом, можно использовать созданные им образы в качестве повода для обсуждения темы. В конце концов не так уж важно, было или не было. В России, как известно, писатель больше, чем писатель. В русской культуре Онегин, Обломов – это не литературные персонажи, а определенные типы, чуть ли не живые люди. Выдуманными автором, они превращаются в ре-

альных героев, с которых берут пример. Это означает, что лица и ситуации, придуманные Волосом, можно рассматривать как некую проблему или концепцию, оказавшуюся в центре внимания писателя и читающего сообщества.

В-третьих, писательское ремесло, если, конечно, сильно упростить, состоит в том, чтобы взять реального человека и ситуацию, немножко изменить их и поместить в мир текста и вымышленных событий. Но так ли уж сама этнографическая наука отличается от ремесла писателя? Так ли уж этнографический «факт» отличается от «вымысла», а «информатор» от «литературного персонажа»? Совершенно очевидно, что существуют пределы понимания фактов, собираемых в «поле»: невозможно проследить всю жизнь постороннего человека во всех ее деталях, нельзя понять до конца, что человек думает, желает, замышляет. За этими рамками этнографу, какой бы квалификации он ни был и каких бы строгих правил сбора информации ни придерживался, все равно приходится кое-что домысливать, дописывать, дофантазировать, надеясь на свой опыт и интуицию. Каждому пишущему этнографу понятна ситуация, когда приходится в угоду своей теории или при недостатке фактов, слегка поправлять реальность, поворачивать ее той стороной, которая более выгодна, выбирать более удобные примеры и обобщать их. Бывает, что этнограф, которому доступен литературный слог, жертвует правдой ради красивого, яркого образа.

Наконец, есть и еще одно соображение. Сегодня этнографическая наука, точнее, ее теория, находится в довольно серьезном кризисе. Нужны поиски новых вопросов, новой интерпретации старых проблем и новых жанров. Я попытаюсь соединить два жанра: этнографическое исследование и литературную критику. Возможно, это покажется необычным, но надеюсь, что такой эксперимент будет встречен со снисхождением.

Не знаю, сумел ли я кого-то убедить. Мне самому высказанные здесь аргументы представляются достаточными, чтобы предложить следующий ниже текст читателям «Этнографического обозрения». Это будет пересказ новеллы «Свой» и одновременно своего рода этнографическая экспертиза литературного сочинения Волоса. Я буду анализировать те обстоятельства и мотивы, которые в самой новелле отсутствуют, но которые подразумеваются и вытекают из рассказанного. Я, следовательно, буду дописывать и переписывать текст новеллы, исходя из своего этнографического опыта исследований в Средней Азии.

Мой текст разбит на восемь эпизодов. В каждом эпизоде так или иначе раскрывается главная тема или главный вопрос, которому посвящены мои комментарии, а именно *может ли современный человек сменить свою этничность?*

Эпизод первый. Сумасшедший

В рассказе Волоса нет дат, но по хронологии реальных событий, которые автор использовал в сюжете, можно предположить, что началом его истории являются 1988–1989 гг. Тогда работник одного из московских институтов 40-летний Сергей Александрович Макушин (далее следует читать с ударением на последний слог – Макушин) приехал в Хуррамабад на несколько дней в командировку, и с ним сразу что-то произошло:

«...Как изъяснить то, что случилось в следующую минуту? Когда он, озираясь, ступил с трапа на чужой раскаленный бетон, ему почудилось, что все здесь странно знакомо: и зной, в первую секунду оставивший впечатление горчичника, ... и прямоугольная сахарница аэровокзала, и щекочущий запах пыли, и мутные очертания холмов за летным полем. ... Он задрал голову и ... увидел беспощадный диск солнца, показавшийся ему знаком не жизни, а гибели...

... через неделю он вернулся в Москву, и оказалось, что за время отсутствия родной город странно выцвел: все то, что было ярким и значительным, превратилось в малозаметные мелочи, и он не находил себе места...»

Через месяц Макушин напросился опять в командировку в Хуррамабад, а когда срок закончился, в Москву не вернулся. «...Москвы не было, и казалось, что не было никогда. Поэтому он ни о чем не жалел...»

Он никому не мог ничего объяснить: «...Как объяснишь свою необъяснимую уверенность в том, что под этим небом уже прошла однажды твоя жизнь, в которой ты говорил на чужом языке и был счастлив?...»

Всего через год Макушин говорил по-русски только во сне, а окружающие звали его Сирочиддином (так Волос пишет, используя таджикскую транскрипцию, имя Сироджиддин). Еще через год–два он уже был женат на таджичке и имел от нее сына.

Почему все-таки обычный московский научный сотрудник решил остаться в Таджикистане и превратиться в таджика? Волос настаивает на неких мистических предчувствиях, точнее видениях и воспоминаниях:

«...теперь он прислушивался к себе, к чему-то такому, что стало вдруг саднить в душе... Ответ был простым, но странным: ему казалось, что чужой язык хоть и темен, хоть и невнятен ему, но все же близок – как если бы он уже однажды жил и в той, прошлой, жизни легко выговаривал эти гортанные слова, отчетливо понимая смысл каждого...»

Правда, однажды в тексте встречается и другой мотив, скорее в духе Фрейда, нежели Будды:

«...Когда два с половиной года назад Макушин впервые забрел на базар, ему показалось, что детство наконец вернулось, отец снова посадил его на карусельную лошадку и потому все кругом шумит, проносится, мелькает и сливается в разноцветные полосы...»

Впрочем, мотивы таких поступков никогда не будут понятны здравому рассудку обычного человека, который уверенно поставит другой диагноз происшедшему – «помешательство». Как это сделал таджик Фарход, с которым бывший научный сотрудник теперь работал в пирожковой Толстого Касыма на Путовском базаре Хуррабада:

«... – Зачем бедный Сирочиддин приехал из Москвы! Зачем пошел работать к Толстому Касыму!...

... – Сидел бы в Москве! ...Была бы русская жена! ...Ру-у-усская жена-а-а... ах! ...Зачем, зачем?...

... – Ну был бы я уважаемым человеком, научным, ходил бы с портфелем... была бы у меня русская жена... беленькая такая, синеглазая... дети были бы, да?... И что же, я бы это все бросил и пошел бы работать в пирожковую к Толстому Касыму?! ...Да что я, сумасшедший, что ли?...»

Убедительные мотивы выдвигает Волос, чтобы объяснить поступок своего героя? По-моему, не очень. Автор по сути намеренно говорит: неважно, какие были причины, главное – какими были драматические последствия. Тем не менее человек бросает относительно сытую и благополучную Москву, неплохую по меркам 1980-х годов зарплату, налаженный быт, семью, друзей, наверное, родителей и сбегает неизвестно куда и зачем.

Используя имеющийся материал, можно предположить, что речь идет о так называемом кризисе среднего возраста. Что это такое, правда, никто точно не знает, хотя явление это, действительно, очень распространенное. Считается, что кризис бывает обычно около 40 лет от роду. Он наступает на переломе между юношескими ценностями, целями, мечтами и отрезвляющим опытом реальности. Одни люди переживают его почти незаметно, другие ломают свою жизнь, пытаются направить ее в какое-то новое русло из той трясины, куда затягивает повседневность. Такие ломки бывают очень резкими, болезненными, почти на грани сумасшествия в глазах окружающих. Может быть, что-то похожее произошло с Макушиным?

А, возможно, всему виной та эпоха, в которую все происходило. Напомню: речь идет о 1988 или 1989 гг. – Горбачев, перестройка, Чернобыль, 6-я статья Конституции, Гдлян, Ельцин, стотысячные митинги, пустеющие прилавки магазинов и т.д. Казалось порой, все пошло с ума. Большинство бросилось в этот быстрый и мутный поток времени, но кто-то, как Макушин, наверное, захотел уйти в сторону, спрятаться в чужой культуре от надвигающихся перемен.

Эпизод второй. «Обичай»

Оставшись жить в Таджикистане, Макушин собирался найти работу в институте, но у него возник конфликт с директором Фазлиддином Хочаевичем (в русской транскрипции Ходжаевич). Корнями этот конфликт уходит в то время, когда Сергей Александрович был в своей первой командировке. Перед отъездом в Москву его

пригласили «отметить» знакомство пловом и водкой. Далее автор красочно описывает «злополучный ужин»:

«...Потом-то он понял, как они над ним смеялись! Как они смеялись! ...Полагал, что поведут в ресторан или домой к директору, но почему-то направились именно к Алишеру, ученому секретарю, и оказалось, что их там ждут...

... – Обычай такой... – протянул Алишер. – У нас не принято еду оставлять...

... – А особенно плов, – сказал Фазлиддин Хочаевич, шумно переводя дыхание. – Плов нельзя выбрасывать. Его обязательно нужно доесть...

... – И поэтому, когда все уже наелись, – подхватил Алишер... – самый старший за столом начинает всем по очереди делать *оши ту* – берет вот так в ладонь плов, да?... Фазлиддин Хочаевич, словно руководствуясь инструкцией ученого секретаря, и в самом деле запустил пятерню в маслянистую горку риса... Немножко его вот так сминая, да?... – торопился секретарь, – ... гости все по очереди открывают рот... Фазлиддин Хочаевич поднял на Макушина взгляд холодных черепаших глаз, заноса руку так, словно хотел швырнуть содержимое горсти ему в физиономию; Макушин, продолжая польщенно улыбаться, покорно раззявился. И – р-р-р-а!

Ладонь Фазлиддина Хочаевича змеиным броском залепила рот. Макушину показалось, что в глотку вогнали кол – плотный кляп риса, моркови и нескольких кусочков мяса подействовал на него примерно как удар казаном по голове: он покачулся, закрыл глаза, зажмурился, замычал, делая в панике конвульсивные глотки... в тот момент у него было ощущение, что проклятый рис посыпался из ушей... а ему не хотелось выглядеть неряхой!...»

Красной нитью через это повествование проходят сожаления Макушина о том, что он тогда не понимал происходившего с ним.

«...Он был чужаком, пришельцем, он не был *своим*; он не отфильтровал и десятой доли тех смыслов, что наполняли слова; он видел только поверхность происходящего. Они насмеялись над ним так, словно он был насекомым, слепо ползающим по загадочной поверхности прозрачного для кого-то стекла...»

Лишь потом он это понял: «...Если бы он не остался, если бы не влез в чужую шкуру, которая и по сию пору болела и корбила, обнажая родимые пятна, он бы тоже никогда этого не узнал...»

Обычай кормления с рук (названный у Волоса «оши ту») – это действительно существующий, точнее, существовавший обычай. Правда, его смысл можно интерпретировать по-разному. Остатки плова, который обычно кушают из одной общей тарелки руками, были самой жирной, самой ценной в голодной Средней Азии частью праздничной еды, поэтому распределение их являлось прерогативой старшего, т.е. как бы самого справедливого человека – главы семьи. В высшем кругу, где голод был неизвестен, кормление с рук было обычаем, устанавливавшим иерархию, кто старше, т.е. выше по социальному рангу, а кто младше или ниже. Обычай этот сегодня умер и превратился в редкую шутку, но смысл ее остался прежним. В эпизоде на «злополучном ужине» издевательство заключалось в том, что пьяненького «москвича», кем в первую командировку был Макушин, удалось «поставить на место», выставить на посмешище. Необходимо иметь в виду, что любой приезжий из Москвы в недавнем прошлом принадлежал, по определению, к «высшему» классу. Отсюда вожденной мечтой любого местного чиновника было хотя бы символически унижить «москвича», человека из «Центра».

Сергей Александрович всего этого не понимал. Он воспринимал издевательство как национальный обычай, как приобщение к «своим».

... – Есть у нас *обычай*... – сказал Фазлиддин Хочаевич, жуя...

... – Конечно, конечно! – заторопился Макушин. – Обычай! Я люблю обычаи!...

Он почувствовал: что-то не так, но увидел в происходящем сначала не человеческое унижение, а диктат тех, кому доступна некая «тайна» обычая, над тем, кто этого знания лишен. Макушин решил, что свое поражение он сможет преодолеть, проникнув в тайные смыслы обычаев.

И именно с таким желанием он явился к Фазлиддину Хочаевичу второй раз, для того чтобы попроситься на работу в его институт. На этот раз он, казалось бы, играл точно в соответствии с предписанной ролью:

... – А-а-а! – протянул Фазлиддин Хочаевич. – Заходите, заходите!...

... – Как ваше самочувствие? – поинтересовался Макушин. Синие глаза сияли на смуглом лице. – Как дома? Все ли хорошо у вас? Все ли спокойно?...

... – Видите ли, учитель... – осторожно начал Макушин. Он давно освоился с тутошной манерой вести серьезные разговоры. – Ваши работы в области полимеризации под давлением... – бормотал он случайно наворачивающиеся на язык слова, – показали научной общественности всю силу интеллекта...

...Фазлиддин Хочаевич понимающе кивал...

...Оба они думали не то, что говорили, и говорили не то, что думали... Макушин, выкатывая круглые фразы о ставших ему совершенно неинтересными свойствах предельных углеродов, в действительности томился лишь одним вопросом: ну хоть теперь, когда они говорят на одном языке, понимает ли этот старый пень, что он, Макушин, *свой*?...

Все было напрасно: «...Фазлиддин Хочаевич не узнавал в нем своего...»

То, что для Макушина было свидетельством принадлежности к таджикам, для чиновника являлось согласием Макушина на явно более низкое положение в местной иерархии. Если в шуточной форме такое было допустимо, то сознательный выбор «москвичом», т.е. человеком из «Центра», униженной роли насторожил Фазлиддина Хочаевича. Замечу, что в институте, которым руководил Фазлиддин Хочаевич, в 1989 г. или 1990 г., когда происходили эти события, должны были работать русские, которые могли знать местные обычаи и даже язык. Поэтому сам факт того, что директор увидел русского, говорящего на таджикском и исполняющего ритуал вежливости по отношению к начальнику, вряд ли бы так его поразил. Повторю, все дело в том, что этот конкретный русский был из Москвы, работал в «головном» институте, находился ближе к высшим чиновникам и финансам, т.е. сам был почти начальником. Именно из-за этого поведение Макушина являлось непонятным. Сначала Фазлиддин Хочаевич подумал, как и следовало, что тот тронулся умом, если захотел уехать из Москвы. Директор разозлился:

«...Фазлиддин Хочаевич осознал вдруг, что Макушин действительно говорит на его родном языке!... Какая сволочь! От смешных полуудачных попыток связать два слова, вызывающих шумное одобрение прочих участников необязательных бесед, он за несколько месяцев поднялся до возможности говорить не только связно, но даже и гладко! Не только гладко, но даже и с некоторым изяществом!

...Перед ним сидел не просто *чужой*. *Чужих* он видал-перевидал. Ладить с ними было легко, потому что *чужие* испытывали только равнодушие ко всему тому, что было ему близко и понятно, что могло принести радость или искреннее огорчение, – точно так же и он был равнодушен к их глупому, напыщенному и невежливому миру. Но в данном случае перед ним был не просто *чужой*. Ах, мерзавцы!...»

Директор института решил, что имеет дело не с подвохом со стороны Макушина, а с происками каких-то только ему самому и Волосу ведомых «кулябских» или «ходжентских» кланов, борьба между которыми составляла жизнь института. Директор решил, видимо, что Макушин – «троянский конь», посланный с целью его «подсидеть», и его возмутило, что: «...подлецы стали вот так, в открытую, использовать чужих, приехавших из Москвы в командировку, для *своих* целей...»

Этого было достаточно, чтобы отказать Макушину в его просьбе. Сергей Александрович опять потерпел поражение, не смог стать «своим», хотя действовал иначе, чем прежде.

Эпизод третий. Шарият

Всякий неофит, для которого только что обретенная вера – это самое важное достижение в его жизни, обязательно начинает учить своих вновь обретенных соплеменников и соверующих, как они должны «правильно» себя вести. Это способ оправдания и самооправдания своего выбора, с одной стороны, и признак поверхностного освоения чужой культуры, с другой. Ясно, что такое рвение – обратная сторона некоторой неполноценности, осознаваемой или неосознаваемой ущербности, которая продолжает существовать в сознании, а, может быть, и в подсознании неофита.

Макушин не избежал этой участи. Своей мишенью он избрал вроде бы идеальную жертву – забулдыгу, который открыто нарушает все местные законы – Нури Крававчика. Чтобы показать глубину падения этого персонажа, Волос продемонстрировал, как тот говорит скабрёзности о женщинах и пьёт водку прямо на улице, что в таджикском обществе действительно является признаком полной деградации. Макушин выступил в роли правоверного мусульманина и стал объяснять Нури, почему тот не должен есть свинину: «...шарият что говорит? Шарият тебе, мусульманину, говорит...»

что если десять лепешек лежат одна на другой и если капнет сверху на них капля вина, то надо выбросить все лепешки, как запретные для употребления. На Красавчика эти внушения не подействовали: «...Ты толкуешь шариат почище моего покойного дедушки! А он полгода учился в медресе!...»

Макушина попытался поддержать Фарход: «...Ты слушай, слушай! Сирочиддин плохому не научит!... Сирочиддин дело говорит! Сирочиддин знает! Сирочиддина, глядишь и впрямь скоро судьей сделают!... Мусульмане прежде вообще вина не пили!...»

Это был выстрел мимо цели. Для людей, которые давно живут по закону, важно не столько то, как соблюсти закон, сколько то, как его обойти. Нури Красавчик тут же вспомнил старинный таджикский рецепт перегонки спирта из вина. А потом с ухмылкой добавил: «...ну что ты, Сирочиддин, знаешь про мусульман?! Что ты – ты, Сирочиддин! – можешь сказать мне про мусульман, а?...»

Эпизод четвертый. Пиёз

Макушин перестал быть русским:

«...Его звали теперь не Сергеем и не Сережей, а Сирочиддином. Только фамилия осталась прежней – Макушин. И то не совсем: прежде ударение было на втором слоге, а теперь на последнем... Впрочем, если ты работаешь на Путовском базаре в пирожковой, твоей фамилией заинтересуются только в том случае, если найдут мертвым возле мусорных контейнеров. А до того момента всем плевать, какая у тебя прежде была фамилия...»

Даже внешне он изменился, и поэтому доказательная сила паспорта, в котором значилась национальность «русский», «...сильно ослабла – фотография, сделанная со сдобной ряхи двадцатипятилетнего москвича, имела мало общего с подсохшим, груболицым хуррамабадцем годов под сорок, потемневшим от солнца и нечистой базарной работы...»

Итак, Макушин покинул сообщество людей, называющих себя русскими. Это автор особо подчеркивает, не вводя в новеллу ни одного русского персонажа. Макушин перестал, по словам Волоса, говорить на русском языке. Строго говоря, это странная ситуация. Дело в том, что Душанбе, который легко угадывается под названием Хуррамабад, в конце 1980-х годов был едва ли не русским городом. Здесь господствовали русский язык, русская (русскоязычная) культура, русское сознание. Сами таджики здесь были «наполовину» русскими. Макушин не мог не сталкиваться с русскими людьми, даже если бы очень старался избегать их намеренно. Волос ничего не говорит, например, о том, где живет Макушин. Если в обычном городском квартале, то там у него должны были быть русские соседи. Если он каким-то образом, скажем, после женитьбы на таджичке, поселился в пригороде, то даже и в этом маловероятном случае его жизнь в огромном русскоязычном мегаполисе не могла ограничиться узким кругом общения лишь с таджиками.

Другой пример – базар, где Макушин после изгнания из института оказался в пирожковой (видимо, *самбуса-хона*) на работе у Толстого Касыма. Базар по сути своей многонационален. На среднеазиатском городском базаре можно встретить все национальности, которые только есть в регионе. Причем как в роли продавцов, так и в роли покупателей. Городской базар многоязычен. Если здесь и господствовал какой-то язык, то это был язык основной массы покупателей, каковыми в русскоязычном мегаполисе могли быть лишь русские, оторванные от земли и живущие благодаря дешевизне местного рынка. Как умудрился Макушин не обмолвиться ни словечком с русскими, работая на таком базаре, можно только гадать.

Впрочем, понять идею Волоса не сложно. Автор хочет показать, что его герой стремился полностью слиться с таджикской средой и многого достиг на этом пути. Ради этого сюжета автор даже готов в чем-то лукавить. Это касается не только общения с русскими. Взять, к примеру, тему таджикского языка: в самом деле, можно ли за два–три года идеально овладеть им, включая диалекты? Можно ли узнать все многочисленные обычаи, проникнуться стереотипами, привычками таджиков? Я, по крайней мере, совсем в этом не уверен.

Вопрос вызывает даже то место, куда Волос помещает Макушина, чтобы доказать факт его существования внутри таджикского общества. Я имею в виду все те же базар и пирожковую. Почему именно они стали для Макушина (и Волоса) воплощением «таджикскости»? В общем-то это было обычным восприятием таджиков, которых москвичи видели живьем только рядом с базарными прилавками. Волос сам смеется над этим, рассказывая такую историю первого посещения Макушиным базара. Услышав спор двух перекупщиков, тот оцепенел, ему показалось, что они:

«...ростно читали стихи, перебрасываясь грозно-певучими строфами какого-то бесконечного произведения. Напряженно вслушиваясь, Макушин в конце концов уловил, что речь в стихах идет о чем-то таком, что называется *пиёз*, и решил, поразмыслив, что это, должно быть, рассвет, возлюбленная, соловей или что-то в этом роде: он был отчасти наслышан о красотах восточной поэзии. ...он попробовал выяснить что-нибудь у коротышки-зеленщика. И тот, приветливо ухмыляясь, пояснил Макушину, что Шавкат и Фотех просто ругаются, а *пиёз* – это лук...

... – А почему в рифму? – мучительно недоумевая, спросил Макушин...»

Волос подводит черту: «...Он любил все это...»

Выходит, Макушин полюбил не то, что является по-настоящему «таджикским» (среднеазиатским), например, тихую прохладу раннего утра где-нибудь в горном кишлаке или неспешную беседу вечером у убаюкивающе журчащего арыка. Вместо этого он почему-то полюбил гам и толкотню базара.

Можно ли ставить знак равенства между таджикским обществом и базаром? Ни в коем случае. Конечно, торговля – важная, возможно, важнейшая черта таджикской и вообще среднеазиатской жизни, но это не означает, что само таджикское общество хоть чем-то напоминает городской базар. Последний имеет совершенно особую культуру и социальную структуру. Я уже говорил, что городской базар по своей природе многонационален и многоязычен. К этому следует также добавить, что базарное сообщество принадлежит к низам. Здесь сконцентрирована наиболее люмпенская часть среднеазиатов: самый разнообразный криминал, нищенство, чернорабочие. Полюбить все это, спутать базар с таджикским обществом – значит, не понять таджиков и уж тем более не слиться с ними.

Переместив Макушина из московского института на хуррамабадский (душанбинский) базар, Волос не столько пересек культурную границу, сколько опустил его с социальных верхов на социальное дно. Не этим ли на самом деле и объясняется драма Макушина? Он легко расстался с тем, чего большинство таджиков ежедневно, ежеминутно стремятся достичь тяжким трудом, жертвуя здоровьем – своим и своих близких. Поступок благополучного москвича должен был вызвать у них презрение. Может быть, окружающие не признают Макушина «своим» не потому, что он – русский, а потому, что он – слабый человек, растерявший свои преимущества и опустившийся на «дно» общества? Может быть, будь он удачливее, благополучнее, сильнее, попытка перехода из одной национальности в другую оказалась бы не такой трагичной?

Эпизод пятый. Мухиба

Волос оставляет закрытыми многие стороны жизни, которые помогли бы прояснить вопрос о новом самоощущении Макушина. Так, в новелле совершенно отсутствуют женские персонажи и о женщинах говорится только в третьем лице.

Самый спорный момент в новелле – это все то, что связано с темой жены и детей. Во-первых, поражает легкость, с которой взрослый, почти 40-летний человек бросает свою жену в Москве и устремляется в новую жизнь, даже не попытавшись увлечь ее за собой:

«...поначалу его тревожили... письма жены, которая искренне не понимала, что случилось. Он не отвечал, поскольку все равно не мог ей ничего объяснить... Через год попытался однажды вспомнить ее лицо – и не смог...»

Волос скрывает детали этой части биографии своего героя. Когда он женился первый раз? Недавно? Тогда еще не остывшее чувство вряд ли позволило бы Маку-

шину так легко уехать. Давно? Тогда должны быть дети, ребенок-подросток в трудном переходном возрасте, когда требуется внимание, укрепляются новые отношения, совместные интересы. Неужели семья разрушилась из-за вспыхнувшей внезапно любви к таджикской культуре? Не было детей? Тогда почему автор не использует этот сюжет для укрепления своей версии происшедшего? К тому же таджик Фарход упоминает однажды неких детей, которых он бы на месте Макушина не бросил. В общем читателю остается только гадать. Волос совершенно проигнорировал эти детали, оставляя читателя в недоумении.

Не лучше обстоит дело и с новой женой Макушина – таджичкой, хотя этот вопрос гораздо более принципиальный. Известно ее имя – Мухиба. Известно, что она родом из пригорода Хуррамабада. Известно, что у них родился сын, который, по мнению Макушина, должен считаться таджиком. Известна даже такая подробность: в последний день жизни Макушина его жена приболела, и наш герой из пирожковой направился сначала домой выяснить, что случилось, и, может быть, вызвать врача. И все. Ничего более. Ни того, как они встретились и поженились, хотя бы в общих словах, ни того, какие у них отношения и кем она считает своего мужа – таджиком или русским, ни того, наконец, как зовут их сына.

Между тем подробности в этом случае имеют исключительно принципиальный, если не сказать ключевой характер. Всякий этнограф знает, что в Средней Азии вступление в брак – чрезвычайно важный эпизод в жизни каждого человека и окружающих его людей. Если и существует некое особое социальное пространство, куда помещается «сменяющий» национальность человек, чтобы пройти инициацию и обрести новое качество, так это именно свадебный ритуал. Мухиба – не сирота, без родственных отношений в таджикском обществе не живут. В ее судьбе должны участвовать братья, сестры, родители, двоюродные, троюродные и прочие родственники. Партнера подбирают всей семьей, учитывая разнообразные обстоятельства, взвешивая их на весах желаемого и возможного. На первый взгляд, если Макушин прошел через этот отбор, значит, он был не просто признан родственниками, соседями и друзьями жены, но ему был определен и вполне конкретный статус в сложной иерархии этих взаимосвязей таджикского общества.

Правда, более подробное, хотя и гипотетическое, исследование уточняет эту картину. Замуж за 40-летнего мужчину, без родственников, с сомнительным происхождением, даже если он и выдает себя за мусульманина, нормальную молодую девушку таджики вряд ли выдали бы. Значит, здесь возможны два варианта. Первый: девушка влюбилась в Макушина без памяти (!) и вышла за него замуж вопреки общественному мнению и воле родителей. Это скандал, вслед за которым девушка вместе с мужем объявляются изгоями со всеми вытекающими отсюда драматическими последствиями. Кстати, в этом случае проблематично, что их сын будет считаться настоящим таджиком. Второй вариант более правдоподобный: девушка имеет какой-то недостаток, скорее всего она уже была замужем или опозорилась каким-то серьезным проступком, и ее трудно было выдать замуж за таджика. Это вполне реальная ситуация. Накала страстей почти нет. Дети их будут признаны. Впрочем, отношение к такой семье навсегда останется двусмысленным, и полноценный статус ее будет находиться под сомнением.

В одном из диалогов с Макушиным таджик Фарход сетует: «...Тебе очень повезло! Вот у меня жена – таджичка, а русской никогда не было... и никогда не будет...»

Далее следует такой обмен репликами:

«... – Не расстраивайся, – посоветовал Макушин. – Не стоит того.

– То есть, – оживился Фарход, – ты хочешь сказать, что они все одинаковые?

– Ну что значит – одинаковые... – протянул Макушин. – Нет, не совсем одинаковые.

На самом деле он не был в этом уверен...»

В утверждении или предположении, что русская и таджикская жены Макушина мало чем друг от друга отличаются, можно увидеть намек на то, что отношения с обеими у него складываются примерно одинаково. Одинаково несчастливо? Другой

диалог, который можно интерпретировать примерно в том же духе, выглядит следующим образом: Фарход говорит:

«... – У тебя жена-то городская... Не научили тебя в свое время, Сирочиддин... Тебе бы кишлачную жену... из деревни...»

-- Да какая она городская! – фыркнул Макушин... – Из той же самой деревни, только из пригородной...

-- Нет, это все не то – вздохнул тот. – Я тебе точно говорю... А кишлачные чем хороши? – не болеют!... Железные существа. Об дорогу не расшибешь...

– В общем, теперь уже ничего не поделаешь, – сказал Макушин с неловким смешком. – Если только вторую заводить... Да двух-то я не прокормлю.

– Это уж точно, – согласился Фарход...»

Справедливости ради надо сказать, что моим версиям о том, как могла складываться семейная жизнь Макушина, противоречит прописанная в последнем его диалоге с Фарходом уверенность обоих, что «русский таджик» якобы легко мог бы взять себе в жены любую женщину-таджичку. Впрочем, повторю, Волос пишет очень противоречиво и явно не обдумывает все детали жизни своего героя, может быть, из-за недостаточного знания таджикского общества.

Эпизод шестой. Татарин

Кем считают Макушина окружающие таджики? Тот, кто знает, что он русский, т.е. чужой, пытается говорить с ним на русском языке и всячески напоминает ему все, что может демонстрировать с точки зрения таджиков «русскость». Хозяин пирожковой Толстый Касым ругается с Макушиным, называя его «пилять»: «...Я всегда говорил, что тупее русских – только памирцы!»

Правда, Макушина зовут просто Сирочиддином, а не Русским Сирочиддином. Однако факт изменения чужого имени на свой, привычный лад (Сергея в Сирочиддина, как часто бывало и со мной в «поле», и наоборот) вовсе не означает признания и самого человека, носящего это имя, своим. А отсутствие прозвища «Русский» у Макушина скорее демонстрирует настороженность по отношению к нему, чем отказ считать его русским: в таджикском обществе действительно популярны прозвища, а на базаре, в полууголовной среде особенно популярны русские прозвища. Волос, например, говорит о Русском Мирзо, который получил прозвище «Русский» за то, что несколько лет сидел в лагере где-то в России.

Кого видели в Макушине те таджики, которые не знали, что он – русский? Волос специально рассуждает на эту тему, упомянув, что кто-то бросил Макушину: «Ты татарин, что ли?»

Макушин обиделся.

«...За русского его уже никто не принимал – если сам признавался, не верили, ахали, чуть только шупать не начинали. Пару раз доходило до смешного – приходилось махать паспортом, доказывая. После этого Толстый Касым, собака, все норовил заработать на нем простым и надежным способом – бился со случайными покупателями об заклад по поводу его национальной принадлежности...»

...С другой стороны, не признавая в нем русского, Макушина все норовили записать то узбеком, то казахом, то даже турком-месхетинцем – короче говоря, кем угодно, только не *своим*...»

Это наблюдение интересно тем, что, во-первых, в Макушине отказывались видеть русского. Во-вторых, любопытен сам набор национальностей, который использовался в этом случае. В Макушине видели «своего», но какого-то странного своего, почти своего, не совсем своего. Все названные национальности обладают этими двумя характеристиками, с точки зрения таджиков: они одновременно свои (мусульмане) и чужие (тюрки). Здесь есть даже своя шкала «культурной дистанции». Узбек – не просто почти свой, я бы даже сказал, что по большому счету между таджиком и узбеком вообще трудно найти значимое различие (если, конечно, не подразумевать под понятием «узбек» какую-то конкретную группу). Казах находится на этой шкале дальше от таджиков, чем узбек. Еще дальше – турок-месхетинец и затем – татарин. Последний вообще почти русский, с точки зрения жителей Средней Азии, но все же чуть-чуть ближе к казахам, узбекам и таджикам.

Интересно, что для самого Макушина такой шкалы не существует. Он максималист и не соглашается быть в глазах таджика узбеком или татаринном, т.е. «почти своим». Хотя будь он татаринном в глазах окружающих, никаких проблем у него, возможно, не было бы. Макушин занял бы определенное место в иерархии «своих» и имел бы шанс постепенно избавиться от добавки «почти». Однако ему необходимо полное признание, чего он как раз не может получить.

Эпизод седьмой. «Русская сволочь»

Той средой, в которой Макушин мог полностью раствориться и быть совершенно незамеченным, неотличимым от остальных, была толпа, митинг. Это он понял в один из дней своей жизни зимой 1992 г., уже после распада СССР, когда таджикская оппозиция выступила против власти, что было началом гражданской войны в республике, растянувшейся почти на все последнее десятилетие ушедшего века.

Макушин проходил мимо митинга на площади Мучеников (Шохидон), где находилась оппозиция. Его испугали там молодые ребята, «одинаково одетые в зеленые халаты, подпоясанные белыми платками, с белыми же узкими чалмами на головах»

А после того, как седобородый человек на грузовике, украшенном зелеными знаменами, заголосил «Во имя Бога великого, милосердного», он стал выбираться из этой толпы и решил идти на площадь Свободы (Озоди). При этом Макушину было досадно: «...Если бы он не испугался... если бы не испугался, он смел бы влиться в толпу, соединиться с ней... Он чувствовал, что это могло бы стать последним шагом, преодолением последней ступени, отделяющей его от *своих*...»

Макушин отправился на площадь Свободы, где собрались сторонники власти, которая оставалась лояльной к коммунистам и России. Здесь вместо грузовика с зелеными знаменами, как у оппозиции, стояла приземистая боевая машина. Чувство, что он наконец стал «своим», захлестнуло его, перебороло в нем странное отвращение к происходящему.

«...Макушин пересилил ужас и закричал вместе со всеми, зажмурившись и подняв к небу сжатый кулак. И как только он сделал это, волна горячего хмеля распространилась по телу от бьющегося сердца.

– А-а-а-а!.. – кричал он, маша кулаком в такт словам. – Пар-ла-мент!.. Пар-ла-мент! Пар-ла-ме-е-е-ент!...»

«Законная» власть призвала своих сторонников взять оружие, и тут же, у здания ЦК, была организована раздача автоматов Калашникова. Макушина подхватилаобщая волна:

«– Дай! – пьяно закричал Макушин. – Да-а-а-ай!...»

– Мне! – орал Макушин со всеми. – Мне-е-е-е-е!...»

...Он хотел только остаться здесь, в толпе, он хотел остаться *своим*...

– Да-а-а-ай! – закричал он... И никакого русского! Забыть, забыть, что он знает русский! ...Ему это было легко – он давно уже русским не пользовался. – Дай мне-е-е-е-е!...»

И вдруг к Макушину кто-то обратился по-русски: «...Бог ты мой! С ума сойти! Да это вы ли, Сергей Александрович!» Это был ученый секретарь Алишер, который участвовал в раздаче оружия. Макушина вытолкнули из толпы, а Алишер вслед ему кричал: «Русская сволочь! ...Пошла вон отсюда, русская сволочь! ...Кричал, что это русские довели до такого...» Макушин потом жаловался Фарходу: «...Как будто я... эх!» Он хотел, видимо, сказать: «как будто я русский».

Понять, что произошло тогда с Макушиным, можно, если проанализировать те события, на фоне которых прошел этот день. Митинги на главных душанбинских площадях Свободы и Мучеников не просто разделили таджиков на оппозицию и сторонников парламента, они разделили их на «своих» и «чужих», на части, которые называются «кулябцы», «ходжентцы», «каратегинцы» и т.д. (об этом уже шла речь при анализе первого эпизода). К слову, автор не поясняет, кто это такие, и несведущий читатель может подумать, что имеются в виду какие-то самостоятельные национальности или нечто подобное. Более сведущие догадаются, что речь идет о жите-

лях той или иной области Таджикистана, которые во время событий 1992 и последующих годов оказались в буквальном смысле слова по разные стороны баррикад.

Это, конечно, условное, символическое разделение, поскольку в действительности картина гражданской войны была гораздо сложнее и запутаннее. Кто-то вроде Фархода вообще старался не вмешиваться в происходящее и не выражать никому своих симпатий. Кто-то всегда был с теми, кто побеждает, независимо от принадлежности к «клану». Кого-то больше «клановой» солидарности привлекала романтика партизанского сопротивления. К этому надо добавить узбеков, часть которых была на стороне то одних, то других, а то и вовсе выступала как самостоятельная сила. Кстати, как раз узбеки, а вовсе не таджики обычно носят имя Алишер, которым назван персонаж, сыгравший в итоге ключевую роль в судьбе Макушина. Что это – ошибка или сознательное усложнение понятия «таджик»? Скорее, первое, так как второе у Волоса не чувствуется.

Таким образом Волос вводит в свою новеллу новый контекст, в котором продолжает развиваться история с русским, захотевшим стать таджиком. Дело в том, что само таджикское самосознание не является таким однозначным и плоским, как это, видимо, казалось Макушину. «Просто таджика» не существует. Самосознание таджиков оказалось раздробленным, разорванным внутренними границами и конфликтами. Когда Макушин чувствовал себя «своим» в толпе на площади Свободы, он не становился «таджиком». В лучшем случае он был одним из «кулябцев», которые в тот день поддерживали «законную» власть.

Примерно об этом Макушину говорил Фарход:

«... – Ты просто сумасшедший! У тебя жена! ребенок! И ты идешь на эту площадь! Становишься в очередь за автоматом! Глупость какая! ... Думаешь, там народ собрался свою судьбу решать? ...

– Разрубили народ, как мертвого барана... рассекли на части... А то, что баран уже никогда не пойдет щипать травку... так на то он и баран! Понимаешь?...

– Не знаю, – буркнул Макушин. – Темно говоришь, Фарход.

– Ну ничего, – ухмыльнулся Фарход. – Когда-нибудь поймешь... Это ведь не так просто. Тут свои заморочки...»

Почему Макушин не понял слова Фархода о баране? Макушин не ощущал внутреннего разлада в самосознании таджиков. Для него различия между «кланами» казались мелочью, некой национальной особенностью, не более того.

«... Он давно и по праву мог считаться среди них *своим*. Он знал их язык и обычаи лучше, чем многие из них, женой у него была их женщина, его ребенок, без всякого сомнения, относился к их числу. Ну, допустим, время от времени в разговоре, в повороте событий всплывало слово или ситуация, которых он не знал, и вынужден был просить разъяснения. Но и в этом он ничем от них не отличался – ведь канибадамец точно так же порой не понимает каратегинца, гармеца – ходжентца, а все равно они друг для друга *свои*...»

Замечу здесь, кстати, что каратегинец и гармец – одно и то же. Но дело не в этой оплошности Волоса. Ошибкой вдруг оказалась сама идея Макушина превратиться в таджика. «Русский» и «таджик» у Волоса – не просто разные национальности, это разные по содержанию этничности, они по-разному функционируют, имеют разную структуру, сконцентрированы на разных ценностях. Поэтому переход из одной этничности в другую сопряжен не только с трудностью освоить чужие формы культуры – язык, обычаи, этикет и т.д., но и с проблемой перемены своего взгляда на мир, изменения своих жизненных приоритетов, ценностей. Макушин же, по-видимому, просто сменил имя, но его новая «таджикская» этничность сохранила «русскую» структуру. Собственно за это заблуждение он и поплатился жизнью.

Эпизод восьмой. Колыбельная

У Волоса в новелле много противоречий. Однако я меньше всего хотел бы обсуждать сюжетные или фактические недостатки произведения писателя. Меня интересует поднятая им тема. Меня интересует та идея, которую автор пытается, пусть не очень удачно и последовательно, обосновать в новелле. Волос считает, что внешние признаки этнической принадлежности не так важны. Можно изменить внешность,

выучить и понять язык, жениться, усвоить обычаи до такой степени, что человека «не отличишь», но сомнение в том, сумел ли человек изменить этничность, все равно остается.

Попробуем выяснить сначала, чьи это сомнения? Может быть, окружающих людей, т.е. самих таджиков? На мой взгляд, отношение таджиков к Макушину в самой малой степени диктуется их представлением о том, какой он национальности. Для них он «чужой» потому, что «свой» – это не тот, кто знает язык, культуру, обычаи, манеры поведения или даже имеет жену-таджичку. «Свой» для таджиков – это тот, кто видит различия между разными таджиками, тот, кто точно знает свое место в сложной иерархии отношений, не завышая, но и не унижая свой статус. В новелле Макушин, по сути, почти ничего не делает как таджик. Точнее говоря, то, что он делает как таджик: ловко спорит на базаре или говорит слова вежливости, умеют многие русские, живущие в Таджикистане и вовсе не считающие себя таджиками. Макушин все время убеждает сам себя вместе с автором, что он может считаться таджиком. Но в чем проявляется его «таджикскость», так и остается неясным.

Интересно было бы еще узнать мнение русских персонажей о Макушине и его попытке превратиться в таджика. И хотя Волос не вводит в сюжет русских, один невидимый, но очень важный русский персонаж в новелле «Свой» все-таки присутствует. Это сам автор. Как Волос относится к Макушину, считает ли он его таджиком? Писатель везде его называет Макушиным, а не Сирочиддином. Правда, он ставит на русской фамилии таджикское ударение, тем самым подчеркивая уже не совсем «русский» ее характер. Предвзятость в описании жизни Макушина тоже показательна. Автор сгущает краски, явно демонстрирует темные стороны жизни и не упоминает о светлых (женитьба, рождение сына), в которых «таджикскость» героя могла проявиться сильнее. Тем самым автор показывает Макушина только с одной стороны, пытается вызвать у читателя по отношению к нему только одни – скорее сопереживательные – чувства, хочет усилить сомнение в том, что тот смог стать таджиком.

Но, пожалуй, важнее всего то, что читатель не уверен, что и сам Сергей Александрович Макушин действительно считает себя таджиком. В новелле Макушин постоянно переживает свой переход, обдумывает его, т.е. сам в себе сомневается. Именно в этом собственном сомнении – главная причина неуспеха Макушина, а уже из этого неуспеха вытекает отношение таджиков и самого автора к Макушину. Так, по крайней мере, читается новелла «Свой».

Почему этническое самосознание обладает таким свойством укорененности в человеке и не зависит от человеческой воли? Волос говорит: человек может изменить какие-то внешние свойства, а вот самосознание поменять никак не может. Почему? Может быть, если человек живет и «не осмысляет», «не проговаривает», не переводит в «дискурс» свои переживания, смена самого сознания, смена его «я» вполне возможна. А если человек мучительно осмысливает эту перемену, тогда переход до конца так и не совершается. На самом деле этническое самосознание – это такое самосознание, которое требует проговаривания, осмысления. Это означает, что действует сила (власть) «дискурса» (языка), которая создает непроходимый барьер в сознании человека, а переход из одной этничности в другую рассматривается таким сознанием как аномалия. Не знаю, согласился бы сам автор истории о Макушине с таким обобщением, но оно, на мой взгляд, прямо вытекает из логики его рассказа.

Первый раз Волос пытается «лишить» Макушина его «я» при помощи толпы, где тот впервые чувствует себя частичкой чего-то целого, которая подавляет его переживания и сомнения. Но эта попытка заканчивается неудачей. Волос дает герою стать таджиком только тогда, когда «я» героя, т.е. главная преграда на пути смены этничности, исчезает полностью. Это крайний образ, сильный. Волос добивается смены этничности и исчезновения «я» Макушина довольно хитроумным с художественной точки зрения и очень драматическим по сюжету способом – он убивает своего героя:

«...Немного пошатываясь, он шагал по перулку, и события дня, превратившись в акварельные тени, бесконечно скользили перед его глазами...

Его окликнули на перекрестке.

– Что? – спросил Макушин, запнувшись...

– Подожди, брат! – вкрадчиво повторил голос.

От дувала отделились две или три тени...

– Кулябец? – заинтересованным шепотом спросил тот, на плече которого дулом вниз, по-охотничьи, висел автомат...

– Я? Нет, что вы! Вы чего?

– Брат, – ласково сказал фиксатый, приступая. – Ты не бойся, брат! Ты повторяй-ка за мной, ну-ка! Повторяй: едет Фарух на кудрявой овечке... ну! повторяй, говорю, сука!...

– Ну!

– Едет Фарух на кудрявой... – просипел он, лихорадочно соображая, но поняв тайный смысл требования, когда язык выговорил окончание и выговорил так, как привык он слышать – ведь Мухиба часто напевала эту песенку над колыбелью их сына: – Едет Фарух на кудрявой овечьшке...

Вот в чем дело! Они заставляли его проговорить детский стишок, чтобы оценить произношение! в речи кулябца непременно проскочит это деревенское овечьшка...

Кто-то навалился на него, яростно хрипя, Макушин задергался, выворачиваясь, и тут широкое черное лезвие уратюбинского ножа распороло ему печень...

Ему стало на мгновение обидно, но умирал он все-таки счастливым – его признали *своим*.

* * *

На какие мысли наводит анализ новеллы «Свой» из романа Андрея Волоса «Хуррамабад»? Что в ней представляет интерес для этнографа?

Как специалисту по Средней Азии мне любопытен взгляд Волоса на таджикское (среднеазиатское) общество и на то место, которое в этом обществе (или рядом с ним) занимают среднеазиатские русские. Здесь я вижу необычный ракурс или поворот темы, предлагаемый автором: русский, мечтающий стать таджиком, русский, не бегущий из охваченного войной Таджикистана, а, напротив, стремящийся туда. Это явно противоречит более популярной теме столкновения русской и среднеазиатской (мусульманской) культур. Типичный пример последнего – воспоминания русского жителя Душанбе о событиях начала 1990-х годов (т.е. тех лет, о которых писал Волос), где он сильно переживает свою «русскость», а события в Таджикистане рассматривает не столько как конфликт внутри таджикского общества, сколько как угрозу себе и своим «соплеменникам»: «...Оглядевшись, я только в этот момент заметил, что кроме нас в автобусе нет русских, а остальные пассажиры – молодые, угрюмо молчащие таджики, и подумал, что до дома мы не доедем...»¹¹. Исследователей-этнографов до сих пор в большей степени занимал вопрос о том, каким образом среднеазиатские русские сохраняют свою самобытность и свое самосознание в иноэтническом окружении. На моей памяти разве что О.И. Брусина обратила внимание на русских и украинских женщин, которые волею судеб оказались замужем за узбеками или таджиками и со временем сами превратились в узбечек–таджичек¹².

Андрей Волос взял тему радикальной смены национальности и, по выражению философов, «проблематизировал» ее, пойдя, как было показано, даже на некоторые фактические и логические подтасовки. Использовал ли Андрей Волос какие-то реальные факты из своей биографии? Сомневаюсь. В одном интервью¹³ он рассказал, что родился в 1955 г. в Душанбе, поступил в Нефтяной институт в середине 1970-х годов (когда ему было около 20 лет) и с тех пор почти постоянно жил в Москве (что объясняет многочисленные ошибки в тексте, которые заметны этнографам), имея при этом тесные связи с Таджикистаном, где его родители и деды жили с 1920-х годов. Волос даже не пыгается самоотжествить себя со своим героем, «влезть в его кожу». Об этом говорит критик М. Ремизова: «...Волос пишет не о себе... Волос всегда держит дистанцию принципиальной отстраненности от текста, занимая позицию наблюдателя извне...»¹⁴.

Андрей Волос преследовал в своей новелле сугубо художественные задачи. Ему было важно показать разломы между культурами, в том числе перенести эти разломы внутрь психологии человека. Ясно, что на практике такого рода попытки смены

этничности (из русского в таджика) вряд ли вообще встречаются. А если и встречаются, то настолько редко, что не образуют ни процесса, ни закономерности. Однако наука, в том числе этнографическая, должна, как мне кажется, заниматься не только тем, что бывает в реальности, но и тем, что может быть пока только в теории. Например, физики пытаются искусственно воссоздать элементы таблицы Менделеева, которые в реальности (в земных условиях) не встречаются. Это нужно, во-первых, чтобы доказать или опровергнуть логику самой таблицы. Во-вторых, это необходимо, чтобы быть готовым к встрече с этим элементом, допустим, за пределами земли. Может быть, наступит время, когда смена этничности станет обыденной процедурой?

Новелла «Свой» важна, на мой взгляд, потому, что заставляет обратиться к теоретическим поискам российской этнографии, в которой есть еще немало темных, непроясненных мест. В самом деле, дает ли отечественная этнология ответ на поднятый Волосом вопрос: *способен ли человек изменить свою этничность?* К этому я мог бы добавить десяток дополнительных вопросов, на которые наука об этничности до сих пор не нашла убедительных ответов. Например, может ли человек «покинуть» свою национальность и, не обретя новую, оказаться в «безэтническом» состоянии? Может ли человек иметь несколько этничностей одновременно? Может ли он менять этничность в зависимости от ситуации? Может ли человек «скрыть» свою этничность, и тогда кто он по национальности? Кем считать человека, собственное мнение которого о своей национальности расходится с оценкой окружающих?

Сегодня принято делить этнографию на два разных направления – «примордиализм» и «конструктивизм». Сторонники первого приписывают этничности врожденный (биологически или культурно) характер. Сторонники второго говорят об искусственности этничности, ее недавнем происхождении и даже – наиболее радикальные авторы – об отсутствии этничности как таковой. Советская наука со своей «теорией этноса», как считается, была «примордиалистской». Это, на мой взгляд, слишком упрощенная схема, по крайней мере, по отношению к вопросу *может ли человек по своему желанию изменить свою этничность?*

В книге «Динамика численности народов» (1969) отечественный этнограф В.И. Козлов признает, что «...действительно существовали и существуют группы людей, не имеющих четкого... этнического самосознания...»¹⁵, и объясняет это изолированностью, низким уровнем социально-экономического развития, преобладанием других форм общественного сознания¹⁶. Автор говорит, что основной критерий принадлежности к этнической общности – этническое самосознание, но не говорит, что делать в случае неопределенности этого критерия. Особое внимание В.И. Козлов уделяет ассимиляции: «...Сущность процесса ассимиляции заключается в том, что отдельные группы людей и индивидуумы, принадлежащие к одному народу, вступая в соприкосновение с другим народом (и особенно оказываясь в среде этого народа), в результате общения с ним утрачивают свои особенности в области культуры и быта, усваивают культуру другого народа, воспринимают его язык и перестают считать себя принадлежащими к прежней этнической общности...»¹⁷.

Целый ряд высказываний автора можно интерпретировать вполне в духе возможности смены или отказа от этничности. В.И. Козлов пишет порой удивительные для «примордиалиста» вещи: «...нет оснований считать, что каждый человек обязательно должен принадлежать к определенному народу...»¹⁸ или «...Этническое самосознание не является врожденным, оно складывается при определенных социально-культурных условиях и при отсутствии таковых может не появиться или исчезнуть...»¹⁹. Однако в книге этого автора можно найти и иные рассуждения. Например: «...строго говоря, этот процесс (ассимиляция. – С.А.) нельзя считать окончательно завершенным даже в том случае, если, например, иммигрант получил новое гражданство, ассимилировался в языковом и культурном отношении и при опросах относит себя к новому этническому окружению; ассимиляция завершается лишь тогда, когда человек и в сознании не выделяет себя от этого окружения и не выделя-

ется им. Подобное изменение психологии столь трудно, что даже при благоприятных обстоятельствах оно, как правило, растягивается на несколько поколений...»²⁰. От первого поколения «...можно в лучшем случае ожидать лишь двойственности этнического самосознания, но никак не полного его изменения...»²¹.

В статье «Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса» (1974) В.И. Козлов несколько ужесточает свою позицию. Он, в частности, выступает против «вариабельности этнического самосознания» и «этнической неопределенности», а случаи несовпадения между идентификацией и национальной принадлежностью объясняет незавершенностью процессов «национальной консолидации»²². Правда, В.И. Козлов и здесь пишет, что «этническое самосознание не является врожденным», а поэтому допускает, что дети в смешанных семьях могут выбирать национальность одного из родителей, а этнические меньшинства могут «...переходить на ориентацию национального большинства...»²³. В заключение же В.И. Козлов, тем не менее, утверждает, что «...взрослые люди, вполне определившиеся в этническом отношении, в течение жизни обычно уже не меняют своей этнической (национальной) принадлежности...»²⁴. Любопытно, что в том же номере «Советской этнографии», где опубликована статья В.И. Козлова, можно найти статью югославского ученого М. Баряктаровича «К вопросу об изменении этнического самосознания (на материалах Югославии)», в которой сказано буквально следующее: «...Обычно считают, что этническое самосознание – устойчивое и постоянное свойство людей. Это возможно, но не обязательно. Многие факторы определяют постоянство или изменчивость (в определенных хронологических рамках) национальной принадлежности. Случается, что у отдельных лиц или даже небольших групп представление о ней меняется на протяжении жизни одного поколения...»²⁵.

Для поиска ответов на поставленные новеллой Андрея Волоса вопросы обратимся к другому примеру из классики отечественной этнологии – книге акад. Ю.В. Бромлея «Очерки теории этноса» (1983), которая считается самым образцовым изложением основ советской «теории этноса».

Ю.В. Бромлей писал, что «...этническое самосознание, как и любая форма самосознания, – явление вторичное, производное от объективным факторов...»²⁶. Эту фразу можно трактовать так, что, изменив «объективные факторы» (язык, культура и т.д.), можно изменить самосознание. Следующая фраза из труда бывшего директора Института этнографии подтверждает такое мнение: «...достаточно напомнить тот общеизвестный факт, что появление у людей (как у отдельного человека, так и группы) нового этнического самосознания, как правило, означает (отражает) их принадлежность уже к новому этносу...»²⁷. Многие нынешние сторонники и противники «теории этноса» удивятся таким словам академика, позволявшего себе высказывания вполне в «конструктивистском» духе: «...В одних случаях это (многовариантность этнического самосознания. – С.А.) следствие его неустойчивости, порожденной различной этнической принадлежностью родителей, в других – результат недавно произведенной смены этнической принадлежности, в третьих – вообще проявление иерархичности этнической структуры...»²⁸.

Вместе с тем в остальных разделах «Очерков» Ю.В. Бромлей писал совсем противоположное: «...нередко перемена этнического самосознания затягивается искусственно, по причинам, находящимся за пределами собственно этнических явлений. Особенно затруднена смена этнической принадлежности на протяжении жизни одного поколения, поскольку соответствующие представления (об общности происхождения. – С.А.) формируются у людей в детском возрасте. И даже если то или иное лицо официально произвело такую замену, то почти всегда в большей или меньшей степени наряду со вновь приобретенными свойствами сохраняет элементы прежней этнической принадлежности, в том числе самосознания...»²⁹. Как пишут специалисты из другого – философского – «цеха», анализирующие «теорию этноса»: «...можно с полным на то основанием резюмировать, что "теория этноса" Ю.В. Бромлея полна внутренних противоречий...»³⁰.

Логику советской этнографии можно реконструировать следующим образом. Самое убедительное объяснение невозможности смены этнического самосознания – биологическое. Но советские этнографы отрицали такую возможность по соображениям идеологического характера, стремясь избежать любых обвинений в расизме. И даже любые намеки на «биологизм» (например, со стороны Л.Н. Гумилева) подвергались жесточайшей критике. Тем не менее советская идеология требовала, чтобы в основе любого, в том числе этнического, явления лежали «объективные факторы». Если это не биология, то тогда некий аморфный комплекс экономических, территориальных, языковых, культурных и прочих, приобретенных человеком после рождения, признаков, список которых все время меняется.

Казалось бы, из этого тезиса должен следовать закономерный вывод: если это приобретенные свойства, то человек в принципе может их изменить (отказаться от одних свойств и приобрести новые), в том числе и изменить этническое самосознание, а следовательно, и этничность. Но однозначного вывода о способности поменять этничность и этническое самосознание почему-то отечественные этнографы не делали. Более того, описывая конкретные случаи или примеры, они не оставляли человеку шансов сменить этничность. Возникла сразу масса оговорок: сменяет, но не совсем, не до конца; сменяет, однако не на протяжении одного поколения; может отказаться от одной этничности, но не может приобрести другую и остается в пограничной («маргинальной») ситуации и т.д. И в конце концов прозвучал следующий приговор: *человек на практике не способен изменить свою этничность* (речь идет не о простой смене записи в паспорте, а именно о самосознании). При этом, как правило, отсутствовало какое-нибудь внятное объяснение, что этому препятствует.

Отечественные этнографы допускали только несколько случаев свободной смены этнического самосознания. Во-первых, ученые признавали, что люди могут сменить этничность в том случае, если отвергнутая и принятая этничности близки друг другу: например, таджик или киргиз может стать узбеком, а русский – никогда; в свою очередь украинец, и тем более белорус могут стать русским, а узбек – никогда. Во-вторых, ученые признавали, что люди могут сменить национальность в детстве, особенно если они происходят из «национально-смешанных» семей. Правда, в обоих случаях речь, как мне представляется, идет вовсе не о смене этничности, а скорее о том, что человеку при определении своей этничности всегда доступен некий ограниченный выбор из числа близких друг другу культур. Значительная часть людей из любой части мира имеет возможность заявить о своей принадлежности не к одной, а хотя бы к двум-трем национальностям либо в силу разнокультурного происхождения предков, либо в силу проживания где-то в «пограничной» между культурами «полосе». Однако я говорю совершенно о другом. Если *выбор* этничности подразумевает некую изначальную неопределенность самосознания, то *смена* этничности означает уже однажды сделанный выбор. Отечественная этнология допускает, пусть и с трудом, выбор этничности ребенком, но не допускает ее смену, особенно во взрослом возрасте.

Хочу обратить внимание на то, что советские ученые большое значение придавали социализации и часто повторяли аргумент о неизменности раз приобретенной в детстве этничности. Считалось, что именно социализация, а не биологическая врожденность, делает этничность устойчивым свойством. Впрочем, претендуя на роль альтернативы биологической концепции этничности, теория социализации фактически повторяет логику этой концепции. В рассуждениях об определяющем значении социализации подразумевается, что ребенок, родившийся в семье одной культурной принадлежности, попав в раннем детстве в семью другой культурной принадлежности, должен будет, пройдя «полный курс» социализации во второй среде, закрепить именно вторую этничность. Однако известно много случаев, когда уже в зрелом возрасте, узнав о своей «настоящей национальности», такой «Маугли» сознательно выбирает «возвращение» к ней и полностью порывает с приобретенными в детстве образцами поведения. Как это объяснить?

Итак, резюмирую: отрицание возможности смены этнического самосознания заложено не столько в таких «объективных чертах», как язык, культура, внешний вид и т.д., сколько в природе человеческого самосознания (обычно говорят об его «инерции» и «косности»). Нет никаких внешних препятствий к тому, чтобы человек смог сменить этничность, т.е. сменить язык, культуру, даже внешний вид. Никаких, кроме власти самосознания, которое заставляет человека сомневаться в том, что он сменил этничность, даже в том случае, если «объективно» – образом жизни – он ее уже сменил. Ничто извне («объективно») не поддерживает этническое самосознание. Оно держится только на внутреннем убеждении, на неких внутренних опорах. Именно этническое самосознание в самом себе содержит огромной силы императив, который звучит так: «этническое самосознание изменить нельзя». Кто действует вопреки этому императиву, тот – «аномалия», «исключение».

Удивительнее всего то, что этот вывод, который вытекает из логики академической (негумилевской) «теории этноса» (точнее, одной из логик, поскольку, повторяю, эта теория в своем персональном выражении бывает весьма противоречивой), вполне вписывается в каноны «конструктивизма». В самом деле, кто наделил этническое самосознание указанным выше императивом? «Конструктивисты» как раз и отвечают на этот вопрос. Они указывают на науку, административную власть и средства массовой информации. «Конструктивисты» также объясняют, зачем, с какой целью создавался и внедрялся в общественное сознание данный императив: кто производит и контролирует его, тот обладает мощным инструментом воздействия на человека изнутри, имеет огромную власть над человеком, над его жизнью и смертью. Получается, что многие положения советского «примордиализма» нисколько не отрицают возможности того, что этничность и национальность создаются («конструируются») и имеют принудительный для отдельного индивида характер.

В 1980-е годы спор вокруг «примордиалистской» трактовки «теории этноса» несколько обострился, что привело к ужесточению позиции тех, кто отрицал возможность смены человеком своей этничности. В одной из дискуссий, развернувшейся на страницах ежегодника «Расы и народы», М.В. Крюков писал: «...этничность не является свойством, органически присущим любому человеческому обществу на любом этапе его исторического развития...»³¹. Он предлагал учитывать в этнографических исследованиях разные состояния – «дискретную этничность, безэтничность, этническую непрерывность»³². М.В. Крюкову возражал С.А. Арутюнов: «...Не только личности, но и группы могут быть маргинальными, могут терзаться сомнениями, какую идентичность (т.е. самосознание) им следует предпочесть. И тем не менее идентичность всегда имеется...»³³. По его мнению, «...самосознание может быть эксплицитно этническим, но оно может быть этническим имплицитно, замаскировано, квазиэтническим или псевдоэтническим – это уже зависит не столько от реальности, сколько от терминологических вкусов исследователя...»³⁴. То же самое повторил в той же дискуссии Ю.В. Бромлей: «...этническое самосознание, а соответственно этнос может находиться в латентном состоянии и при синхронном подходе способен выглядеть как полная безэтничность данной группы людей...»³⁵.

Многие сторонники «теории этноса» оказались куда более радикальными, чем «классики». А.И. Кузнецов писал: «...В отличие от этнического самоназвания ...этническое самосознание не субъективно... Формируясь под влиянием объективно существующих связей в обществе, этническое самосознание, как отмечал Ю.И. Семенов, "возникнув, уже не зависит от его (человека) воли и сознания", оно не может произвольно меняться и является субъективным отражением объективно существующего положения человека в обществе...»³⁶. А.И. Кузнецов утверждал, что «...человек может или бывает вынужден причислять себя к другому этносу, менять самоназвание, но это отнюдь не означает изменения самосознания...»³⁷.

В 1990-е годы дискуссия об этничности и этническом самосознании продолжилась в журнале «Этнографическое обозрение». В статье «Человек и этничность» (1994) С.В. Чешко говорит, что ясного понимания, что такое «этничность» нет. Впрочем,

вряд ли проясняет картину его утверждение, что «этничность, вне всякого сомнения, имеет иррациональную природу...»³⁸. На вопрос о смене этничности он прямо не отвечает, но пишет следующее: «...Разумеется, этническую принадлежность в большинстве случаев не выбирают, а наследуют от той этнической группы, в которой происходит социализация человека. Выбор актуален преимущественно для лиц, находящихся в контактных и переходных этнических зонах (межэтнические браки, эмигранты, жители крупных городов)...»³⁹. И далее С.В. Чешко замечает: «...человек в принципе не обязан следовать традициям своей группы происхождения...»⁴⁰. Последний тезис явно противоречит сказанному выше и его можно интерпретировать как допущение возможности менять этничность, приобретенную в ходе социализации.

Попытка поставить под сомнение некоторые тезисы «теории этноса» вызвала сильное противодействие. Оппонируя С.В. Чешко, В.И. Козлов в статье «Проблематика "этничности"» (1995) повторяет, что этнос – это «устойчивая общность людей», которая может выступать «как разновидность популяции» и т.д.⁴¹ Еще более определенно ту же идею высказывает С.А. Арутюнов в статье «Этничность – объективная реальность»⁴². В этом споре были и другие робкие попытки вернуться к биологической трактовке этничности: И.Ю. Заринов пишет, что без «биологической составляющей» «...трудно объяснить многие моменты, связанные с пониманием сути этнических процессов...», и предлагает оставить для объяснения явления «популяционный» (но не «генетический») фактор⁴³.

Еще одна дискуссия имела место в том же «Этнографическом обозрении» по поводу статьи В.А. Тишкова «О феномене этничности» (1997)⁴⁴. Тогда также никто не говорил о возможности смены этнического самосознания. Однако из контекста было ясно, что существует несколько исходных позиций. По мнению В.А. Тишкова, «...будучи вопросом сознания (идентификации), членство в этнической группе зависит от предписания и самопредписания...»⁴⁵, «...этническая идентичность или принадлежность к этносу есть произвольно (но не обязательно свободно!) выбранная или предписанная извне одна из иерархических субстанций...»⁴⁶. Эти фразы можно толковать так: человек под воздействием каких-то внутренних потребностей или под внешним воздействием может изменять свою этничность. Хотя именно такие слова В.А. Тишков не употребляет. Более того, он противопоставляет понятия «произвольно» и «свободно», намекая, что выбор ничем не обусловлен, но часто навязан. В.А. Тишков пишет, что человек по своей рациональной природе способен выбрать себе идентичности, но общество жестко ограничивает человека в его выборе⁴⁷.

Один из участников спора А.Н. Ямсков, ничего не говоря о первом тезисе В.А. Тишкова, соглашается со вторым: «...Не существует абсолютно свободного "бескрайнего" и ничем не ограниченного (ни внешним социальным давлением, ни внутренними культурными свойствами и характеристиками) поля для стихийного либо управляемого (как изнутри, так и извне) конструирования культурных символов и маркеров и, на этой основе, этнических идентичностей и самоидентификаций. Напротив, для каждого индивида или группы доступно лишь достаточно ограниченное социально-культурное пространство, заданное сочетанием объективно уже существующих в данный момент времени культурных различий и культурно-обусловленных противопоставлений. В этих социокультурных рамках и формируется возможный набор реально и потенциально доступных идентичностей...»⁴⁸.

Попытки защитить «примордиализм» в его «чистом виде» делает в этой дискуссии лишь этнопсихолог Г.У. Солдатова: «...Пожизненная, унаследованная от предков этническая принадлежность коренится не только "в головах", но и "в сердцах" людей. Большинство людей все же замешано на "крови" и "почве". В каждом человеке есть какие-то "примордиальные струны"...»⁴⁹.

За пределами этнологии – особенно в философии и социологии – также существуют несколько разных позиций. Социологи, авторы сборника «Конструирование этничности» (1998), придерживались «конструктивистской» точки зрения, причем не-

редко в наиболее радикальных ее трактовках⁵⁰. Из теоретических построений В. Воронкова и И. Освальд, составителей сборника, прямо следовало, что этничность – одна из идентичностей, которая связана с «определенным ролевым репертуаром»⁵¹. Это означает, что этничность можно менять как роль. Похожие мысли высказывает философ В. Малахов в ряде своих работ, в том числе в статье «Символическое производство этничности и конфликт» (2001): «...Этничность... есть один из ресурсов адаптации, одна из возможностей в коммуникативном арсенале индивида, позволяющая выстроить его поведение в соответствии с требованиями социальной среды...»⁵². Тот факт, что мигрант не может «привести свое поведение в соответствие с нормами окружающей общества», В. Малахов предлагает объяснить не столько изначальными свойствами этничности, сколько «конкретной социальной ситуацией, блокирующей определенные возможности жизненного выбора»⁵³.

Противоречивую позицию занимает философ и «критик этнологии» А.И. Элз. В книге «Критика этнологии» (2001) он утверждает, что «...этническую принадлежность индивид может менять по пять раз на дню...»⁵⁴ или «...человек может изменить собственно среду вокруг себя либо по крайней мере переместиться в иную культурную и языковую среду по собственной воле и руководствуясь собственными соображениями...»⁵⁵. При этом А.И. Элз считает, что у этнологии есть только один шанс сохранить логические и научные основания «теории этноса» – вернуться к биологическому объяснению этого феномена.

«Примордиалистскую» трактовку активно поддерживает философ С.Е. Рыбаков. В работе «Философия этноса» (2001) он утверждает, что этничность «...есть у каждого...», «...нельзя жить вне этноса...»⁵⁶. Автор допускает, что субъективная этничность (этническое самосознание) может быть двойной и тройной, но это «...редкие исключения, которые лишь подтверждают правило...»⁵⁷. К ним он относит, например, «потомков этнических маргиналов» (дети от смешанных браков), которые, впрочем, «...остро чувствуют двусмысленность своего положения, угрожающую целостности личности...» и стремятся заявить свою «однозначную идентичность». Субъективная идентичность может быть «нулевой», но «...объективная этничность – никак нет!...»⁵⁸, «...индивид может сменить классовую или сословную принадлежность, стать подданным другого государства, но этничность по своему желанию изменить невозможно. Разумеется, каждый человек может заявить о перемене этнической принадлежности, однако себя самого он не обманет...»⁵⁹. Изменение этничности может произойти только на протяжении поколений, да «...и это возможно не всегда...», поскольку такой «...переход совершается медленно, постепенно. Но и после того, как он произойдет, самосознание лица, сменившего свою этническую принадлежность, будет на протяжении всей жизни нечетким, расплывчатым...»⁶⁰. С.Е. Рыбаков убежден, что существует некая «объективная этничность», а «этническое» присуще человеку «имманентно», но «вроде бы» не наследуется через генотип, а «...как бы заново рождается в процессе социализации каждой конкретной личности...»⁶¹.

Все эти дискуссии показывают очень противоречивую картину, неясные позиции, путаницу в понятиях. На поставленный мной вопрос «может ли человек сменить этничность?» – ясного ответа не существует. «Примордиалисты» то вроде отрицают возможность смены этничности, то признают ее, но как-то непоследовательно, и вообще стараются меньше затрагивать эту проблему. «Конструктивисты» то говорят, что человек может сменить свою этничность, то вдруг начинают вводить ограничения (может сменить, но внешняя среда или социализация мешают и т.д.).

Почему российская этнография так мало интересуется темой смены этничности? Я думаю, что в российской этнографии – как у «примордиалистов», так и у «конструктивистов» – по-прежнему господствует приоритет изучения коллективов, коллективных действий и коллективных идентичностей. Отдельный «маленький» человек остается «маргинальным» объектом исследования, отсюда возникает и маргинальность самой проблемы смены этничности.

И это при том, что само общество демонстрирует гораздо больший интерес к теме смены этничности. Роман Андрея Волоса «Хуррамабад», в котором новелла «Свой» является едва ли не центральной, завоевал несколько престижных премий и привлек к себе внимание не только литературной критики, но и широкого круга читателей. Интерес к похожим сюжетам проявляют журналисты⁶². Для примера сошлюсь на статью Бориса Жукова «Одного рода, другого племени» (2002) в «Еженедельном журнале», с показательным подзаголовком «Национальная принадлежность человека все чаще становится его личным выбором». Рассказав о нескольких случаях, когда перед человеком стоял выбор в пользу разных национальностей, автор вывел такую закономерность: «...В самом деле: когда человек заявляет о своей этнической принадлежности – что реально значат его слова? В традиционном обществе все было сравнительно просто: принадлежать к такому-то народу означало жить среди него (не обязательно в собственном государстве – деревни вполне достаточно, на худой конец сойдет и городская слобода или квартал), говорить на его языке, поклоняться его богам, соблюдать его бытовые нормы, входить в какую-то его клеточку (семью, род, общину). Исключения, конечно, были всегда, но они были именно исключениями. В сегодняшнем мегаполисе строго соответствовать всем этим критериям порой просто невозможно. Принятый в цивилизованных странах принцип гласит: этническая принадлежность человека определяется им самим. Придется смириться с тем, что суверенная личность имеет право превратить свою национальную идентичность хоть в предмет игры и ни с того ни с сего провозгласить себя шведом, индейцем, этрусском или эльфом. В конце концов, никакой беды в этом нет...»⁶³.

Сошлюсь также на своеобразные телевизионные опросы общественного мнения. 24 ноября 2000 г. по ТВ-6 была показана молодежная программа, в которой зрителям был задан вопрос «Хотели бы вы сменить свою национальность?» и предложены ответы: «да» (было около 25% звонков), «нет» (около 55%), «лучше гражданство» (около 20%). Причем одна из молодых ведущих, симпатичная девушка, прокомментировала реакцию телезрителей примерно так: «...Слава Богу, "нет" ответило большинство. А 25% – да, их, наверное, довели до этого...». 12 июня 2002 г. по каналу ТНТ в программе «Сегоднячко» был задан вопрос «Хотели бы вы сменить национальность?». Около 20% ответили «да». Правда, из звонков телезрителей было ясно, что так ответили люди, которые хотели бы сменить свое гражданство и уехать в какую-нибудь более «развитую» страну.

О чем говорят эти примеры? На мой взгляд, они ставят под сомнение устойчивость последнего «бастиона» этничности – этнического самосознания, сломать который можно, не прибегая к той «высшей мере наказания», которую предложил Андрей Волос для героя своей новеллы. Для этого необходимо всего лишь проследить логику этничности. Родается ли человек уже «этническим»? По-видимому, нет, если мы не хотим вернуться к идеям расизма. Если человек приобретает этничность в процессе социализации, то в каком возрасте и где можно провести границу, отделяющую завершение этнической социализации от начала какого-то нового – этнически определенного – этапа жизненного пути? Или процесс формирования этничности растягивается на всю жизнь? На мой взгляд, последнее более точно. Но тогда любая этничность – это всегда *не-до-конца-сформированная-этничность*, это постоянный диалог с самим собой и с окружающими людьми, диалог с теми представлениями, которые существуют в обществе об этничности; это всегда сомнение, спор, самоутверждение и самоотвержение. И тогда вопрос: может ли человек повернуть вспять процесс своей «этнизации», а именно *способен ли человек сменить свою этничность* – не кажется таким уж нелепым и бессмысленным.

Примечания

- ¹ Волос А. Хуррабад. М., 2000.
- ² Кукулин И. Плов и проза в межкультурном контексте // Независимая газета (далее – НГ). 2000 г. 6 июля. (Ex libris).
- ³ Там же.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Латынина А. «Квартирный вопрос» в постсоветскую эру // Литературная газета. 2001 г. 28 марта – 3 апреля. № 13.
- ⁶ Волос А. Указ. соч. С. 98–134.
- ⁷ Ремизова М.С. Свои и чужие в городе счастья: Вышла книга лауреата премии Антибукер Андрея Волоса // НГ. 2000 г. 6 апр. № 13 (136). (Ex libris).
- ⁸ Ремизова М. «Независимая» победила: Роман Андрея Волоса удостоен Государственной премии: получил Госпремию за 2000 г. // НГ. 2001 г. 15 июня. № 10. (Кулиса).
- ⁹ Соколовский С. Нация как повествование // Нация как наррация: опыт российской и американской культуры. М., 2002. С. 7.
- ¹⁰ См.: Нация как наррация: опыт российской и американской культуры. М., 2002.
- ¹¹ Стариков В. Долгая дорога в Россию // Общая газета. 2001. 13–19 декаб. № 50.
- ¹² Брусина О.И. Славяне в Средней Азии. Этнические и социальные процессы. Конец XIX – конец XX века. М., 2001. С. 162–169.
- ¹³ Вознесенский А. Хуррабад навсегда. Андрей Волос: «Жизнь богаче наших представлений» // НГ. 2001. 7 июня. № 20 (192). (Ex libris).
- ¹⁴ Ремизова М.С. Свои и чужие в городе счастья.
- ¹⁵ Козлов В.И. Динамика численности народов. Методология исследования и основные факторы. М., 1969. С. 84.
- ¹⁶ Там же. С. 85.
- ¹⁷ Там же. С. 260.
- ¹⁸ Там же. С. 270.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же. С. 309.
- ²¹ Там же. С. 328.
- ²² Козлов В.И. Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса // Сов. этнография (далее – СЭ). 1974. № 2. С. 87.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же. С. 91.
- ²⁵ Баряктарович М. К вопросу об изменении этнического самосознания (на материалах Югославии) // СЭ. 1974. № 2. С. 51.
- ²⁶ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 48.
- ²⁷ Там же. С. 174.
- ²⁸ Там же. С. 181.
- ²⁹ Там же. С. 192.
- ³⁰ Щедровицкий Л.П., Пископнель А.А. Парадоксы и курьезы отечественной этнологической мысли (часть 1) // Этнометодология. Вып. 1. М., 1994. С. 123. См. также: Белков П.Л. О методе построения теории этноса // Этнос и этнические процессы. Памяти Р.Ф. Итса. М., 1993; Щедровицкий Л.П. Парадоксы и курьезы отечественной этнологической мысли (часть 2) // Этнометодология. Вып. 2. М., 1995; Пископнель А.А., Рокитянский В.Р., Щедровицкий Л.П. Парадоксы и курьезы отечественной этнологической мысли (часть 3): Круглый стол по поводу статьи С.В. Чешко «Человек и этничность» // Этнометодология. Вып. 4. М., 1997.
- ³¹ Крюков М.В. Этничность, безэтничность, этническая непрерывность // Расы и народы. Вып. 19. М., 1989. С. 10.
- ³² Там же. С. 16.
- ³³ Арутюнов С.А. Фантом безэтничности // Расы и народы. Вып. 19. С. 23.
- ³⁴ Там же. С. 23.
- ³⁵ Бромлей Ю.В. Еще раз о многообразии этничности // Расы и народы. Вып. 19. С. 28.
- ³⁶ Кузнецов А.И. О соотношении понятий «общество» и «этническая общность» // СЭ. 1989. № 4. С. 23–24.
- ³⁷ Там же. С. 24.

- ³⁸ Чешко С.В. Человек и этничность // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 1994. № 6. С. 40.
- ³⁹ Там же. С. 48.
- ⁴⁰ Там же.
- ⁴¹ Козлов В.И. Проблематика «этничности» // ЭО. 1995. № 4. С. 47.
- ⁴² Арутюнов С.А. Этничность – объективная реальность (отклик на статью С.В. Чешко) // ЭО. 1995. № 5.
- ⁴³ Заринов И.Ю. Исторические рамки феномена этничности (по поводу статьи С.В. Чешко «Человек и этничность») // ЭО. 1997. № 3.
- ⁴⁴ Тишков В.А. О феномене этничности // ЭО. 1997. № 3.
- ⁴⁵ Там же. С. 6.
- ⁴⁶ Там же. С. 16.
- ⁴⁷ Там же. С. 15.
- ⁴⁸ Обсуждение доклада В.А. Тишкова «О феномене этничности» // ЭО. 1998. № 1. С. 40–41.
- ⁴⁹ Там же. С. 43.
- ⁵⁰ См.: Конструирование этничности: Этнические общины Санкт-Петербурга. СПб., 1998.
- ⁵¹ Воронков В., Освальд И. Введение. Постсоветские этничности // Конструирование этничности... С. 13.
- ⁵² Малахов В. Символическое производство этничности и конфликт // Язык и этнический конфликт. М., 2001. С. 119.
- ⁵³ Там же.
- ⁵⁴ Элзэ А.Й. Критика этнологии. М., 2001. С. 96.
- ⁵⁵ Там же. С. 274.
- ⁵⁶ Рыбаков С.Е. Философия этноса. М., 2001. С. 127.
- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ Там же.
- ⁵⁹ Там же. С. 129.
- ⁶⁰ Там же.
- ⁶¹ Там же. С. 233.
- ⁶² Плутник А. Как стать селькупом // Общая газета. 2000. 24–30 авг. № 34.
- ⁶³ Жуков Б. Одного роду, другого племени: Национальная принадлежность человека все чаще становится его личным выбором // Еженедельный журнал. 2002. 23 апр. № 15. С. 17.

S.N. A b a s h i n. «One's Own Among the Others, the Other Among One's Own» (ethnographic reflections on the short story by Andrey Volos «One's Own»)

The author, analysing the literary images from a short story by A. Volos «One's Own», reflects on the problem of individual's ethnic identity change, comparing the artistic means of tackling the problem with the theoretical debates in anthropology. His own approach to ethnicity processual and dialogical. He claims that ethnic identity is formed in the dialogue with oneself and other people, during an on-going debate full of self-doubt, self-confidence and self-rejection. The article combines anthropological analysis with literary critique.